Este artigo é parte integrante do Vol. 1 ▪ n. 2 ▪ Dezembro | 2015 ensaiosteologicos.fbp.edu.br

Revista
ENSAIOS TEOLÓGICOS
Online ISSN 2447-4878

# HISTÓRIA, TEMPORALIDADE E REVELAÇÃO: BREVES APONTAMENTOS DE UMA RELAÇÃO

History, temporality and revelation: brief notes of a relationship

Guilherme de Figueiredo Cavalheri[1]

## RESUMO

Quando se pensa na ideia de revelação, não é possível dissociá-la de outros conceitos, como *história, passado, tempo*, entre outros. Ao tratar-se da revelação de Deus ao ser humano, tem-se em mente um determinado conceito de tempo, espaço e meios para se interpretar essa revelação. Durante séculos a teologia cristã pensou a revelação a partir de conceitos históricos e temporais específicos, que se perpetuaram no pensamento ocidental mesmo com o advento do racionalismo moderno. No entanto, tais conceitos se modificaram no decorrer do desenvolvimento da filosofia. A ideia de uma revelação de Deus na história humana também foi alvo de mudanças e conflitos. Devido à impossibilidade de se pensar a teologia fora desse contexto de mudanças, o presente artigo busca analisar como a revelação de Deus na história e no tempo foi e tem sido pensada, a partir das transformações do pensamento histórico. Para isso o artigo segue por dois caminhos: o primeiro trata a relação da ciência histórica com a teologia, desde suas origens até o início de seus conflitos a partir da Modernidade. O segundo caminho procura, a partir da teologia contemporânea, apontar para uma teologia da revelação preocupada em retomar o diálogo com o pensamento histórico, seus problemas, desafios e possibilidades.

**Palavras-chave:** Filosofia da História. Hermenêutica. Historiografia. Teologia da Revelação.

[1] Graduando em Teologia pela Faculdade de Teologia de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (FATIPI) e Graduado em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). E-mail: gfc.pessoal@gmail.com

## ABSTRACT

When we think about the idea of revelation, it is not possible to dissociate it from other concepts such as *history*, *past time* among others. In addressing the revelation of God to human being, we have in mind a particular concept of time, space and means to interpret this revelation. For centuries Christian theology thought the revelation from a specific historical and temporal concepts, which is perpetuated in Western thought even with the advent of modern rationalism. However, such concepts are modified during the development philosophy. The idea of a revelation of God in human history was also subject to changes and conflicts. Because the impossibility of thinking theology out of this context of change, this paper analyzes how the revelation of God in history and in time was and has been designed from the transformations of historical thinking. For this, the paper follows two paths: the first deals with the relationship of historical science with theology, from its origins to the beginning of their conflicts from Modernity. The second way demand from contemporary theology, pointing to a theology of revelation concerned to resume dialogue with historical thinking, his problems, challenges and possibilities.


**Keywords:** Philosophy of History. Hermeneutics. Historiography. Theology of Revelation.

## INTRODUÇÃO

Todo aquele que busca entender a revelação histórica de Deus possui, mesmo que de forma inconsciente, um conceito definido do que seja “história”. Muitos foram os que buscaram no passado um campo aberto para o testemunho da ação de Deus diante da humanidade. Durante muito tempo, tal esforço não se traduziu em grande desafio, visto que história e teologia relacionavam-se profundamente.

A partir do desenvolvimento do racionalismo no pensamento moderno, a consequente emancipação das diferentes áreas do saber afetou a relação entre a história e a teologia. Tal cenário seguiu até o início do século XX, onde até então as duas ciências parecem ter traçado caminhos cada vez mais conflitantes. Surgem desses dados as seguintes questões: como se percebe o uso do conceito de história pela teologia em suas explicações a respeito da revelação de Deus? As questões levantadas nos últimos séculos pelo pensamento historiográfico foram levadas em conta pelos teólogos? De que modo? É possível que a teologia entenda a revelação de Deus na história a partir das questões que hoje são fundamentais para a ciência histórica? Se sim, que consequências isso traria para as concepções e doutrinas já existentes no pensamento teológico?

Para se buscar algumas elucidações a respeito do assunto, é preciso analisar como se iniciou a relação entre o fazer histórico e a teologia cristã, por quais motivos houve a ruptura entre esses dois campos e de que maneira esse debate tem sido abordado nos últimos anos.

## 1. TEMPO E HISTÓRIA A PARTIR DA TEOLOGIA CRISTÃ

### 1.1 A Ideia de História na Antiguidade Grega e Latina

O conceito de *história* sempre foi alvo de intensas discussões. Gerações de historiadores e filósofos tentaram, muitas vezes de formas ambíguas e contraditórias, definir o que de fato é o fazer histórico. O termo possui origens e sentidos variados. No grego antigo, a palavra

*histor,* que significa "ver", também pode ser entendida como "observador"; ao passo que *historien* significa "procurar saber".[2] Assim, em seu início, a história estava ligada ao conhecimento conseguido pela observação. Foi esse o sentido empregado por Heródoto, historiador grego considerado o "pai da histórica". Ironicamente, o povo "criador" da história tinha uma cultura anti-histórica.[3] Seus pensadores eram instigados a escrever sobre o passado, mas sem o ônus de entendê-lo como um reflexo para o presente, muito menos como fonte de sentido para o futuro, como afirma José Carlos Reis:

> Eles criaram um conhecimento dos homens estranho a toda ideia de evolução, progresso, restringindo-se ao registro e à interpretação das ações humanas de alcance limitado, apoiados em documentos visuais e orais. [...] Sua história apenas ensinava, em relação ao futuro, a necessidade da memória, da prudência, da cautela, da resignação. [...] Não esperavam que, no final, a história pudesse trazer felicidade humana. O historiador só poderia oferecer aos homens a felicidade individual, atribuindo a eles uma reputação de heróis, a fama eterna, a lembrança do seu nome e dos seus feitos.[4]

A concepção grega de tempo era em si um impedimento para se pensar se a sucessão de fatos do passado possuía uma lógica própria que apontasse a um futuro. A glória dos heróis míticos era perpetuada pelos antigos poetas contadores de lendas, os *aedos*. Essa figura, no entanto, foi substituída pelo investigador (*historie*), cuja função era manter viva a memória coletiva dos feitos da *pólis*.[5]

Para a historiografia grega tradicional, o passado e o futuro são faces de uma mesma moeda, que se encontra em uma eterna repetição, sem a pretensão de se revelar qualquer destino à humanidade.[6] "Os gregos tinham uma visão cíclica e repetitiva da história: crescimento, decadência, vida e morte. A ordem que existe no universo [...] não revela uma sucessão linear e teleológica, mas a estabilidade do ser".[7]

Para Heródoto, a história procura preservar a ação coletiva para enaltecer a memória e os valores partilhados nela.[8] A historiografia grega não se propôs a pensar uma história universal. Esta formulação ocorre a partir da reelaboração do pensamento grego pelos romanos. Políbio foi o primeiro historiador latino a pensar, de fato, essa história universal: "Em Políbio, a ideia de uma 'história universal' se confundia e se restringia à do Império Romano, cujo fim era a romanização do mundo. O fim da história era o domínio de Roma sobre o mundo".[9]

A linha mestra da interpretação histórica romana estava no grande desejo expansionista do império. Seu objetivo era a criação de uma "humanidade universal" na qual romanos do

---

[2] LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 2003, p. 18.
[3] LE GOFF, 2003, p. 16.
[4] REIS, José Carlos. **História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade**. Rio de Janeiro: FGV, 2006, p.16.
[5] DOSSE, François. **A história**. Bauru: Edusc, 2003, p. 13-14.
[6] REIS, 2006, p.16.
[7] REIS, 2006, p. 17.
[8] REIS, 2006, p. 14.
[9] REIS, 2006, p.18.

mundo todo estivessem inseridos. O referencial desse expansionismo tornou-se rarefeito enquanto apenas político. Foi necessária uma "legitimidade metafísica a essa vontade de potência universal".[10]

### 1.2 Temporalidade e História Romano-cristã

Para se entender como ocorreu o processo de apropriação teológica de Roma sobre o cristianismo é preciso esclarecer, de forma breve, como o tempo e a história eram compreendidos na tradição cristã primitiva, e qual a grande novidade nessa compreensão.

Segundo Oscar Cullman, o tempo no cristianismo primitivo se constitui como uma sucessão contínua de fatos, em escala ascendente, que compreende e interliga passado, presente e futuro.[11] A história cristã é, em função de sua interpretação, *história da salvação.* Para o cristianismo primitivo, assim como para o judaísmo, a revelação de Deus se dá em um evento situado no tempo. Como, para o pensamento helenístico, a concepção temporal é cíclica, ela fora rejeitada pelos primeiros cristãos, que não viam na consumação do Reino de Deus um fato a ser constantemente repetido, mas que se projetava em um fim dentro da temporalidade, vislumbrado pela própria esperança.[12] Para os cristãos primitivos, o passado era enxergado à luz do evento central do tempo: Jesus Cristo. Tanto o passado quanto o futuro eram interpretados a partir e em função de Cristo:

> No Novo Testamento, é somente à margem que se encontra a história dita "profana". Quando os primeiros cristãos consideraram a história, eles concentraram sua atenção sobre um número preciso de uma natureza absolutamente particular: uns se passam antes de Jesus Cristo, e outros acontecidos após ele, e somente estes eventos precisos constituem os dados que eles querem.[13]

Com Cristo inaugura-se uma nova temporalidade. Wolfgang Stegemann, parafraseando Herman Melville, afirma que "Cristo foi um cronômetro" que dividiu o tempo, e pelo qual se funda uma nova época histórica.[14] Inaugura-se no pensamento cristão uma mentalidade histórica orientada pela escatologia. "A ressurreição de Cristo é o sinal do domínio de Jesus sobre o tempo do fim, a antecipação da ressurreição futura dos homens e a instauração definitiva do Reino de Deus".[15] Assim, a parusia evidencia o fim do tempo como plenitude do projeto de conclusão do Reino de Deus. Existe assim uma "relação de reciprocidade entre o tempo e a história a partir de Cristo, pois este, que ao mesmo tempo inaugura e leva a termo a história, aparece num momento definido como a 'plenitude dos tempos', conforme um plano formulado de antemão por Deus 'para realizar-se quando os tempos se cumprissem'".[16]

---

[10] REIS, 2006, p. 18.
[11] CULLMANN, Oscar. **Cristo e o tempo**. São Paulo: Custom, 2003, p. 71.
[12] CULLMANN, 2003, p. 91.
[13] CULLMANN, 2003, p. 58.
[14] STEGEMANN, Wolfgang. **Jesus e seu tempo**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 25.
[15] LE GOFF, 2003, p. 341-342.
[16] PATTARO, Germano. **A concepção cristã do tempo**. In: RICOEUR, Paul. (Org.). **As culturas e o tempo**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1975, p. 200.

Do mesmo modo que o Reino de Deus, o ímpeto imperialista de Roma também possuía pretensões de alcance universal. A partir do século IV, com a incorporação do cristianismo como religião oficial do império, desenvolveu-se a união entre teologia e o ímpeto expansionista com o qual Roma legitimava sua conquista do mundo, apresentando-se como os portadores de uma verdade universal. A vontade de potência universal de Roma passou a ser legitimada pelo discurso de salvação cristã. Nessa nova concepção:

> A salvação eterna ao mesmo tempo convivia e adviria após a sucessão de todos os eventos históricos. Os fatos não tinham um sentido em si mesmos, mas um sentido transcendente. Os cristãos romanos [...] se interessavam sobretudo pelo futuro, lugar da esperança. [...] O futuro seria a vitória de Cristo (e de Roma!) e o fim do calvário humano.[17]

Com a queda de Roma e a passagem da Antiguidade para a Idade Média, a teologia se desenvolveu, cada vez mais, a serviço da história. A partir do período medieval, a visão histórica predominante na mentalidade ocidental fundava-se na *Cidade de Deus,* de Santo Agostinho. Após Roma, a Igreja havia se tornado a instituição fundada por Deus, responsável por fazer a *Cidade Terrestre* trilhar seu caminho até a *Civitas Dei.*[18] Ricardo Quadros Gouvêa afirma ser possível considerar Santo Agostinho como (a despeito dos anacronismos que o termo pode carregar) o primeiro *filósofo da história*:

> A filosofia da história de Agostinho estabelece Deus como autor da história humana e como doador de sentido à mesma. Agostinho vê na história humana o cumprimento de um projeto divino, com começo e fim, um fim glorioso e superior às possibilidades presentes na origem. Agostinho substitui a concepção cíclica da história presente na filosofia helenista de seu tempo (particularmente no estoicismo, mas também no neoplatonismo) por uma concepção linear. Agostinho encontra uma racionalidade inerente aos movimentos da história, e é isso que o qualifica como filósofo da história.[19]

A novidade em Agostinho está na sua concepção de apreensão do tempo. O que se pode medir, a partir desta observação, não seria o tempo em si, mas o próprio espírito. Em outras palavras, não se mede propriamente o tempo, mas a expectativa a respeito dele no presente.[20]

### 1.3 A Fragmentação da Consciência Moderna e as "Filosofias da História"

Com a Modernidade, a Europa viu nascer uma nova consciência histórica. Se até então o tempo e o espaço eram sacralizados pelo discurso teológico da Igreja, tem-se entre os séculos XIII e XVI um processo de secularização da consciência ocidental. As inovações tecnológicas, a desarticulação da sociedade feudal com o surgimento da burguesia e a

---

[17] REIS, 2006, p.20.

[18] BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Portugal: Europa-América, [s.d.], p. 18.

[19] GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Teologia e filosofia**. In: ALMEIDA, Edson F.; LONGUINI NETO, Luiz. (Orgs.). **Teologia para quê?** Rio de Janeiro: Mauad X e Instituto Mysterium, 2007, p. 94.

[20] PUENTE, Fernando R. **O tempo**. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 32.

instituição de novas ordens políticas (como as monarquias nacionais) contribuíram para retirar das mãos da Igreja a hegemonia do discurso acerca do tempo.

Esse processo trouxe vantagens e crises. Ao mesmo tempo em que a emancipação da consciência dos ditames religiosos proporcionou a autonomia da mentalidade europeia, a falta de uma unidade universal proporcionada pela religião resultou em reações violentas diante dessa nova consciência fragmentária e, por vezes, contraditória. Como fruto do choque de diferentes esferas do *saber-fazer* ocidental cristão, tem-se a irrupção de crises de toda sorte: guerras de religião decorrentes de embates doutrinários e políticos; revoltas rurais e urbanas e a contestação violenta da velha ordem teocrática feudal.

Muitos desses desarranjos tiveram como consequência o uso da força coercitiva e o cerceamento da liberdade de consciência por toda a Europa. Diante desse quadro, foi fundamental se pensar em uma nova "unidade de consciência" da sociedade. Esta unidade foi encontrada novamente na ideia de uma história universal[21]; agora reelaborada pela filosofia moderna.

Até o início do século XVIII a história foi interpretada no Ocidente a partir de uma visão teleológica e providencial. Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) foi o grande teólogo da história cristã antes do Iluminismo. O pensador defendia a ideia de que toda a marcha da história humana estaria completamente condicionada às determinações da Providência Divina, não cabendo espaço algum para a autonomia humana.[22] A partir do Iluminismo passa a ocorrer, de fato, a secularização da teologia da história, sobretudo a partir das obras de Vico, Kant e Hegel.[23]

Com o racionalismo científico tornando-se proeminente, a história passa a ser interpretada como uma caminhada iminente da humanidade a um futuro no qual a razão é o meio para a construção de um mundo racional e moralmente livre.[24] Neste esforço por interpretar a história sob um sentido universal e processual, o idealismo hegeliano tornou-se uma poderosa corrente, como afirma José Carlos Reis:

> A história não pode não ter sentido, não pode ser mudança sem direção e significado. A história é governada pela Razão e esta só pode produzir a moralidade, a liberdade, a justiça, a igualdade e jamais a violência e a pura vontade de potência. [...] A história voltou a ser meio de salvação no futuro, secularizando a utopia judeo-cristã. A salvação não é o fim do mundo, mas a realização absoluta de todas as possibilidades humanas.[25]

Apesar de toda a secularização e fragmentação da consciência histórica ocidental e da perda do conteúdo teológico da mesma, ainda permanece nas subestruturas o elemento escatológico herdado de Agostinho. A parusia ainda "subsiste", sob a forma das novas utopias que respondem às aspirações de plenitude da sociedade moderna. Cristo não está mais no

[21] REIS, 2006, p. 28.
[22] SIEPIERSKI, Paulo D. **Fé cristã e filosofia da história no debate atual**. In: DREHER, Martin N. (Org.). **História da igreja em debate**. São Paulo: ASTE, 1994, p. 19.
[23] SIEPIERSKI, 1994, p. 20.
[24] SIEPIERSKI, 1994, p. 20.
[25] REIS, 2003, p. 35.

fim do tempo, mas a Razão que estabelece a plenitude humana de um mundo sem máculas ou tragédias, em pura felicidade e desenvolvimento.

**1.4 Da crise de sentido à história pós-moderna**

Entende-se como pós-modernidade o movimento intelectual típico da sociedade pós-industrial emergente nas décadas de 60 e 70 do século XX.[26] Esse movimento tem como princípio a desconstrução do projeto iluminista de progresso técnico-científico e da ideia de evolução do pensamento e da sociedade e "inverte os sinais dos valores centrais à modernidade, como a uniformidade e o universalismo".[27] A pós-modernidade é marcada pelo fim das *grandes narrativas*, ou seja, seus grandes projetos universais; como a redenção cristã, o progresso da Razão e sua vitória sobre a ignorância.[28] Na pós-modernidade, a modernidade admite a impossibilidade de realização de seu projeto teleológico e universal.[29]

No âmbito da história os precursores dessa mentalidade situam-se na passagem dos séculos XIX e XX. Friedrich Nietzsche foi o primeiro filósofo a lutar contra essa "tirania da Razão" sobre o sentido histórico.[30] Os valores que regem a história (e que consequentemente pautam o sentido da plenitude histórica, seja ela cristã ou racionalista) no *devir* da sociedade ocidental são em si fracos e nunca absolutos, por isso impossíveis de sustentar modelos rígidos de interpretação da realidade. Para Nietzsche, tais valores "não são nem eternos, nem universais, nem transcendentes, nem metafísicos. São criações muito humanas".[31]

Durante o século XIX, torna-se latente no pensamento de outros filósofos o desencantamento com o projeto da modernidade. As guerras que se alastram pela Europa na virada do século impedem o prosseguir de uma visão otimista e progressista da história. Aos poucos, a crítica nietzschiana da universalidade histórica produz na mentalidade ocidental um "esfacelamento do sentido universal" da história, que se torna campo de uma multiplicidade de interpretações e pontos de vista subjetivos, resultando em uma verdadeira batalha hermenêutica.

A crise torna-se ainda mais aguda no avanço das primeiras décadas do século XX. Com a derrocada da Europa no decurso das grandes guerras mundiais, muitos foram os pensadores que decretaram o colapso do projeto moderno:

> A pós-modernidade desconstrói a metafísica humanista da subjetividade moderna – deslegitima, deslembra, desmemoriza, quer esquecer o discurso da Razão que levara ao totalitarismo, ao holocausto, às guerras mundiais. Desacreditada a Razão, passa-se à sua desconstrução. [...] O Ocidente se percebe não linear. A ideia de um progresso contínuo de liberdade e da lucidez humana revela-se ingênua e perigosa. O futuro não pode ser a única

[26] BALESTRO, Moisés. **Pós-modernidade**. In: BORTOLETTO FILHO. (Org.). **Dicionário brasileiro de teologia**. São Paulo: ASTE, 2008, p.797.
[27] BAUMAN *apud* BALESTRO, 2008, p. 797.
[28] BALESTRO, 2008, p. 797.
[29] BALESTRO, 2008, p. 797.
[30] REIS, 2006, p. 42.
[31] REIS, 2006, p. 43.

> realidade histórica legítima, pois virtual, sempre virgem. [...] A euforia da utopia universal é substituída pelo pensamento do limite.[32]

Na atividade historiográfica, tem-se elementos inéditos em ação. A análise do passado, desde a história científica do século XIX, não prevê um sentido para a história, visto que é impossível atingi-lo.

> À medida que o passado é “textualizado”, “perde-se a ilusão da transparência histórica”, pois não temos o passado em si mesmo, mas em termos de “tradução” feita pela linguagem. Como linguagem, em sua subjetividade, tem o “poder de clarificar e obscurecer o que revela acerca da realidade”, questionar a história dos textos não significa negar seu valor, mas desconfiar de sua pretensa capacidade de transmissão de uma verdade definitiva, única e transparente.[33]

A subjetividade, a intencionalidade dos autores e a multiplicidade de interpretações tornou intangível ao historiador pós-moderno conceber uma única verdade a respeito do passado. O desinteresse pelo sentido da história trouxe à tona o interesse pelas análises pessoais e não mais globais e totalizantes. O conhecimento histórico torna-se múltiplo e não definitivo, tornam-se meras “interpretações de interpretações”.[34]

O que há na realidade não é o desenterrar de um fato passado, mas o embate entre diferentes narrativas que buscam, sob enfoques diferentes e por meio de intenções contrastantes, reconstruir o que se pode apreender de um fato em seu discurso, a partir da interpretação das fontes históricas. Resta para a história um *olhar em migalhas*[35], cuja tentativa de qualquer universalização e absolutização de si mesma torna-se completamente impossível. Cai ela mesma na malha da subjetividade estrutural da consciência pós-moderna, antiutópica e anticentralizadora.

A secularização do pensamento histórico e as crises de interpretação do passado no século XIX também alcançaram o campo da revelação bíblica. A raiz dessa discussão encontra-se ainda no surgimento do deísmo inglês e nos debates racionalistas e sobrenaturalistas do século XVIII.[36] Em Hegel, a história ainda continha seu sentido positivo, a partir do qual a providência divina produziria a marcha rumo à plenitude. Paul Tillich, ao analisar tal elemento do pensamento de Hegel, afirma que o mesmo abriu as portas da filosofia para uma interpretação secularizada da revelação histórica. Para Hegel, por meio da razão lógica (*logos*), o indivíduo seria capaz de apreender nas revoluções e mudanças estruturais da história as “máscaras de Deus”:

> Hegel aproxima-se de Lutero que entendia figuras como Átila, o huno, e os líderes turcos, durante as invasões da época da Reforma, como “máscaras de Deus”. Deus realiza seu propósito na história por meio dessas máscaras. [...] Hegel via a história como teodiceia divina, justificando Deus em face dos

[32] REIS, 2006, p. 43.

[33] RODRIGUES, Adriani M. A Compreensão Histórica em Paul Tillich e no Pensamento pós-moderno: aproximações e limitações. **Revista eletrônica correlatio**. v. 8 , n. 15, p. 43-55, jun. 2009. p. 60.

[34] REIS, 2006, p.73.

[35] REIS, 2006, p. 73.

[36] TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1999, p. 152.

> horrores dessa história. Hegel achava que não há explicações fáceis para as negatividades da história. Não somos capazes de justificar Deus, mas o processo histórico o justifica. Ou melhor, Deus se justifica por meio do processo histórico apesar dos inúmeros eventos que, nesse processo, parecem contradizer o propósito divino.[37]

Apesar de Hegel sustentar uma visão positiva da história como campo da providência divina, questões pertinentes à revelação bíblica, sobretudo cristológica, causaram o início do "mal-estar" entre a teologia da revelação e sua expressão na tradição bíblica. Hegel compreendeu a revelação de Cristo em Jesus a partir da união de elementos reais e simbólicos do relato bíblico.[38] A ruptura com Hegel se deu justamente a partir do questionamento a respeito da confiabilidade dos relatos bíblicos sobre Jesus.[39]

A partir do século XVIII desenvolveu-se na Alemanha uma nova corrente historiográfica. Nadando contrariamente às tendências positivistas e idealistas, o historicismo alemão inaugurou uma nova qualidade de hermenêutica histórica e, consequentemente, um novo *fazer histórico.* A história-ciência que se desenvolvia na virada do XVIII para o XIX se opunha aos idealismos e materialismos utópicos surgidos ao longo desses dois séculos: uma história desinteressada com os grandes enunciados, com a ideia de progresso e desenvolvimento humano; que se fixava na compreensão concreta do passado. Com Schleiermacher e Dilthey, a hermenêutica passou a interrogar o passado à luz dos problemas do presente, em busca da objetividade[40], sem aspirações ao futuro teleológico que delimitasse ou condicionasse sua narrativa.

Para a teologia, essa mudança de direção trouxe grandes consequências. Como já citado, pensadores da geração de Schleiermacher desenvolveram sua teologia sob pesadas influências iluministas, o que resultou em uma ampla crítica a modelos dogmáticos tradicionais. Em meio à crítica, a ideia de revelação tornou-se um dos alvos principais.

O Iluminismo alemão possui características especiais, se comparado a movimentos em outras partes da Europa. O historiador Martin N. Dreher afirma que sua especificidade em relação a outras regiões (como a França, por exemplo) deve-se a fatores históricos e teológicos. Por conta da fragmentação territorial provocada pelas constantes guerras, a unificação política e religiosa ficou impossibilitada por muito tempo, fazendo com que as ideias iluministas se proliferassem com maior força entre os círculos universitários protestantes no século XVIII.[41] Isso permitiu um desenvolvimento proeminente do racionalismo no seio da produção teológica.

Por meio das ideias de Leibniz e Kant, a religião cristã começou a reduzir-se de tudo o que não fosse essencialmente racional. O cristianismo tornara-se uma religião puramente ética, à medida que sua rigidez dogmática era reduzida a preceitos éticos regidos pela

[37] TILLICH, 1999, p. 149-150.
[38] TILLICH, 1999, p. 152.
[39] TILLICH, 1999, p. 152.
[40] REIS, 2006, p. 105.
[41] DREHER, Martin N. **Bíblia: suas leituras e interpretações na história do Cristianismo**. São Leopoldo: Sinodal e Cebi, 2013, p.128.

consciência individual.[42] Figuras como Feuherbach e Strauss inverteram a lógica idealista de Hegel, ao proporem o *materialismo* como método de interpretação dos fenômenos históricos e sociais. A fé e seus pressupostos passaram a ser analisados de uma perspectiva puramente concreta, abandonando-se qualquer traço metafísico ou mítico das narrativas bíblicas e da própria tradição teológica. A análise histórico-crítica dos textos bíblicos se iniciou com estudos do Antigo Testamento, por meio da obra de Julius Wellhausen.[43] Logo, o Novo Testamento, e mais especificamente a figura de Jesus, passaria também por esse crivo metodológico. Para Alister McGrath, tal pensamento fundamentava-se na seguinte lógica:

> Se a razão é capaz de desvendar a natureza e os propósitos de Deus, que papel haveria para uma revelação histórica de Deus na pessoa de Jesus Cristo? A razão parecida tornar a revelação – assim como qualquer "presença reveladora" em Cristo – algo supérfluo, desnecessário. Assim, o significado de Jesus Cristo firmava-se em termos de seus ensinamentos éticos e de seu exemplo. [...] O Iluminismo também defendia que a história era algo homogêneo.[44]

Ainda para McGrath, tal postura resultou em uma "humanização" da figura histórica de Cristo, agora dissociada de qualquer interpretação metafísica ou sobrenatural; ao mesmo tempo em que afirmava seu ceticismo em relação aos relatos da ressurreição.[45] A busca por uma religião ética levou uma geração de pesquisadores a se despir de qualquer imperativo dogmático ao se debruçar sobre os textos bíblicos. Esses novos pesquisadores buscavam, a partir de novas ferramentas da ciência histórica, o "dado objetivo" contido em seus textos.

A busca pela plausibilidade das narrativas bíblicas teve como resultado o desenvolvimento de várias teorias acerca da redação, origens e intenções de autoria dos textos bíblicos. Um dos vários exemplos que se pode citar são as chamadas "Buscas do Jesus Histórico":

> A origem da busca do Jesus histórico baseou-se no pressuposto de que havia uma imensa lacuna entre a figura histórica de Jesus e a interpretação que fora atribuída pela igreja cristã. [...] Ao retroceder na busca do Jesus histórico, seria possível encontrar uma versão mais crível do cristianismo, despida de todos os tipos de acréscimos dogmáticos desnecessários e inadequados (como a crença da ressurreição ou da divindade de Cristo).[46]

Sem adentrar os seus meandros, a questão levantada pela teologia crítica do século XIX tinha sua raiz na impossibilidade de se alcançar uma resposta definitiva acerca do Jesus histórico. A teologia liberal, em sua expressão mais cética e radical, buscou sem sucesso alcançar uma descrição empírica do "Jesus de Nazaré".[47] Sua indagação fundamental era a

[42] DREHER, 2013, p. 128.
[43] TILLICH, 1999, p. 230.
[44] MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**. São Paulo: Shedd, 2005, p. 437.
[45] MCGRATH, 2005, p. 438.
[46] MCGRATH, 2005, p. 444.
[47] TILLICH, 1999, p. 230.

seguinte: "como podemos afirmar que Jesus é o Cristo se a pesquisa histórica nunca poderá descrever perfeitamente o Jesus histórico?".[48]

A crítica histórica pautada por esse ceticismo radical levou uma série de teólogos modernos a tomarem as seguintes vias possíveis: a interpretação *a-histórica* da revelação (sobretudo a partir do existencialismo) e o retorno às interpretações ortodoxas (em uma atitude de negação à teologia liberal, caminho que lançou as bases para o fundamentalismo cristão contemporâneo). Das duas maneiras, o que se compreendia como revelação histórica pareceu não levar em consideração as profundas mudanças da própria historiografia surgida na Europa a partir do início do século XX.

Ao lado de outros pensadores, Troeltsch, ao criticar os excessos do historicismo alemão, retomou a questão do sentido da história. Entretanto, o próprio teólogo alegou a impossibilidade de tal empreitada. Como afirmou Tillich, Troeltsch "negava a possibilidade de se conhecer esse propósito ou de conferirmos propósito à história. Achava que poderíamos apenas falar da estrutura concreta da história na qual vivemos".[49] Esse foi um dos primeiros pontos de intersecção entre a teologia "pós-liberal" e a teoria da história do século XX. Agora apontar-se-ão os elementos que constituem a relação destes dois campos.

## 2. REVELAÇÃO DE DEUS NA HISTÓRIA A PARTIR DE NOVOS PROBLEMAS

### 2.1 Verdade e Subjetividade Como Problemas para a Teologia da Revelação

A concepção contemporânea da história serve-se dos paradigmas levantados pelo pensamento pós-moderno. Com o abandono da ideia de sentido histórico, das grandes narrativas construídas pelo pensamento ocidental, a história passou a ser orientada por uma consciência técnico-científica. Menos preocupada com o futuro, a história preocupou-se em olhar o passado sob o fim de compreender o presente em sua conjuntura e problemas. Naturalmente, perguntas referentes à verdade dos fatos foram suscitadas e não foram poucos os autores a elaborarem suas reflexões. Aqui vai uma pequena síntese do problema. Segundo José Carlos Reis, a verdade histórica não pode ser compreendida como um dado objetivo:

> A verdade histórica não pode se reduzir a um enunciado simples, fechado, homogêneo e atemporal. Obtém-se algo próximo dela examinando todas as leituras possíveis de um objeto. O exame exaustivo, multifacetado, nuançado de um tema é que diz a sua verdade. Como as possibilidades novas de abordar um tema histórico são infinitas, as novas leituras são múltiplas no presente e ao longo do tempo. Conhecer a verdade de um tempo histórico é reunir e juntar todas as interpretações do passado e do presente sobre ele. A verdade histórica é um poliedro de infinitos lados-posições, que jamais poderá ser visto integralmente por olhos humanos.[50]

A realidade histórica construída por meio da interpretação do historiador a respeito do passado está condicionada à sua subjetividade, que é estruturada a partir de seus referenciais

[48] TILLICH, 1999, p. 231.
[49] TILLICH, 1999, p. 236.
[50] REIS, 2006, p. 175

teóricos, mutáveis e questionáveis ao longo do tempo. Para uma mente secularizada, essa posição representa uma estimulante abertura de horizontes em relação ao conhecimento. Mas, e para o teólogo?

Em muito, talvez em sua maior porção, a interpretação da história a partir da fé está ainda condicionada ao olhar escatológico do tempo linear, do sentido absoluto da Providência Divina. Assim, relativizar a verdade dos fatos passados deslegitimaria as interpretações da tradição a respeito de Deus? Como a história pode ser campo da revelação e ação divinas se o olhar crítico de quem a analisa pode reconduzir ou relativizar seu sentido? Diante das contradições, muitos poderão pregar o afastamento da teologia das conclusões alcançadas pelos historiadores e teóricos da história contemporâneos.

### 2.2 Reaproximação entre a Ciência Histórica e a Teologia na Contemporaneidade

Em 1977, na obra "Fé e Realidade*"*, Wolfhart Pannenberg fez a seguinte afirmação: "A oposição entre revelação e história era uma característica da teoria teológica da cultura após a Primeira grande guerra mundial. Agora ela necessita ser revisitada".[51]A partir do pós-guerra, surgiram teólogos propondo uma revisão do pensamento teológico a partir de novas questões da história. Entre os primeiros estão o próprio Pannenberg e Paul Tillich.

Ambos levam em consideração questões importantes a respeito da historicidade da revelação frente ao próprio papel investigativo do historiador. Pannenberg afirma que a investigação histórica valida ou põe à prova as tradições que devem fundamentar a própria fé; portanto, a análise histórica oferece uma base segura de sustentação das crenças ao longo do tempo. A respeito da relatividade do passado, assim escreveu:

> Os fatos nunca podem ser compreendidos e comunicados apenas de um ponto de vista particular. [...] Sempre devemos questionar os interesses que levaram à produção deste artigo em particular. [...] As conclusões das investigações históricas nunca são completamente incontestáveis. Elas sempre são mais ou menos prováveis e podem ser mudadas através de novas descobertas e novas abordagens do problema.[52]

Essas afirmações constituem verdadeira ruptura com os caminhos tomados pela teologia até então. Pannenberg ainda deflagra pesada crítica àqueles que se furtaram a abrir o passado bíblico à investigação histórica, ao mesmo tempo em que não admite a interpretação da ressurreição a partir da perspectiva mitológica. Para ele, a interpretação *a-histórica* do Novo Testamento configurava-se uma verdadeira armadilha, ao tentar proteger os fundamentos da fé da análise crítica, elevando as narrativas de Jesus a uma categoria de *história da salvação*, separada da história "secular".[53]

Pannenberg retoma a ideia da história universal de Hegel para delimitar uma relação entre os fatos observáveis e seu sentido total-escatológico a partir do fim da história. Como demonstrou Giuseppe Accordini:

---

[51] PANNENBERG, Wolfhart. **Fé e realidade**. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 113.
[52] PANNENBERG, 2004, p. 94.
[53] PANNENBERG, 2004, p. 96.

> A Revelação, observa Pannenberg, fala a linguagem dos fatos. Os fatos da Revelação, porém, não são reconhecíveis como puros fatos isolados, mas só se relativos a um contexto histórico-universal e se mediados pelo processo histórico-teológico das tradições da fé. [...] A realidade histórica manifesta-se na totalidade dos nexos e na totalidade do processo temporal, que escapa à objetivação da contemplação histórica. Essa totalidade, porém, é antecipada de modo definitivo por alguns eventos singulares, como a ressurreição de Jesus, que permanecem abertos para uma análise futura.[54]

O que se pode evidenciar no pensamento de Pannenberg é que, ao mesmo tempo em que propõe uma abertura às diversas interpretações e possibilidades de análise histórica, defendendo a apreensão da revelação por meio dessas interpretações; afirma também que, em seu sentido universal-escatológico, a história irá, a partir da revelação de novos fatos antes de seu fim, corroborar empiricamente os fundamentos da fé cristã ainda não atestados por essa investigação.

Seu maior exemplo é a historicidade da ressurreição de Jesus. Até o dia da atestação conclusiva do fato, tal acontecimento permanece como matéria de fé. A análise de Pannenberg, apesar de parcialmente aberta às objeções que se faz, retrocede ao afirmar a confluência futura das interpretações históricas para um sentido único.

Paul Tillich, por sua vez, situa-se na fronteira entre concepções clássicas e ideias pós-modernas, apesar de não ser considerado estritamente um pensador pós-moderno.[55] Da mesma forma em que consente na impossibilidade de uma história homogênea e linear, Tillich não abre mão do aspecto teleológico da história. Ela possui um sentido, mas não uma única via de interpretação.[56]

Segundo Tillich, o *télos* encontra-se presente no sentido final dos acontecimentos, expressando o caráter linear do tempo. Como escreveu: “O telos permanece na linha horizontal representando a novidade que vem de cima; possui caráter escatológico em vez de ontológico. Portanto, teleios em Efésios 4.14 não pode ser medido pelas potencialidades humanas, mas pela plenitude de Cristo na história”.[57] Da mesma maneira, Tillich aproxima-se de Cullmann, ao resgatar a percepção neotestamentária do tempo na tomada de Cristo como o “centro” da história. O *Kairos* torna-se esse momento especial do tempo no qual, por meio de seu centro (Cristo), divide-se em uma “história da preparação da revelação” e uma “história da recepção da revelação”.[58]

Como um pensador das fronteiras, Tillich não se limita a entender a história como mera sucessão de revelações divinas verificáveis pela observação crítica. A subjetividade do indivíduo que observa criticamente essa história determina as condições pelas quais o passado é avaliado. Como teólogo existencialista, Tillich define a revelação como experiência existencial, e seu conhecimento não interfere nas diferentes interpretações feitas por historiadores:

---

[54] ACCORDINI, Giuseppe. **Wolfhart Pannenberg**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 27-29.
[55] RODRIGUES, 2009, p. 61.
[56] RODRIGUES, 2009, p. 56.
[57] TILLICH, Paul. **A era protestante**. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992, p. 59.
[58] TILLICH, 1992, p. 59.

> Para o historiador, a interpretação reveladora da história como história da revelação não confirma nem nega qualquer uma das suas afirmações sobre documentos, tradições e a interdependência de eventos históricos. [...] Os teólogos não devem temer qualquer conjetura histórica, pois a verdade revelada está em uma dimensão onde não pode ser nem confirmada nem negada pela historiografia. Por isso, os teólogos não deveriam, por motivos teológicos, preferir alguns resultados da pesquisa histórica a outros [...]. O conhecimento da revelação, embora seja mediado primordialmente através de eventos históricos, não implica afirmações factuais e, por conseguinte, não está exposto à análise crítica da pesquisa histórica. Sua verdade deve ser julgada por critérios que se encontram na dimensão do conhecimento revelador.[59]

Como Tillich trabalha o conhecimento da revelação como experiência existencial, a única maneira de acessar a revelação histórica é observar a história a partir da ótica da experiência. Tillich nega qualquer possibilidade de apreensão do historiador que não passou pela experiência de revelação de acessar ou identificar Deus se revelando na história, seja em sua expressão como *preparação* quanto em sua etapa de *recepção.* Assim, não há, para Tillich, uma *"historiografia revelada"*.[60] Contudo, ao considerar o sentido único da história, não a isenta das sobreposições e contradições de sua construção: "A história caminha num ritmo periódico, mas períodos só são períodos para quem pode vê-los. Na sequência dos eventos, existem contínuas transições, sobreposições, avanços e recuos [...]".[61] Tillich, portanto, mantém-se fiel à ideia do progresso histórico, mas propõe ao mesmo tempo um modelo alternativo à noção linear moderna da história, sob uma interpretação existencial.[62] A apreensão histórica da revelação é evidenciada na vivência presente e existencial dos indivíduos:

> A explicação científica e a crítica histórica protegem a revelação; elas não podem dissolvê-la, porque a revelação pertence a uma dimensão da realidade para a qual tanto a análise científica quanto a histórica são inadequadas. A revelação é a manifestação da profundidade da razão e do fundamento do ser. Ela aponta para o mistério da existência e para nossa preocupação última. É independente do que a ciência e a história dizem sobre as condições em que aparece e não pode tornar a ciência e a história dependentes dela.[63]

Tillich, porém, não exemplifica como as diferentes resoluções da história a respeito do passado se harmonizam com a experiência existencial da revelação. Autores contemporâneos, como Jürgen Moltmann e Renold J. Blank, buscaram lançar algumas luzes sobre os problemas acima citados. De forma breve, apresentar-se-á quais são os elementos básicos de seu pensamento a respeito da temporalidade e historicidade da revelação de Deus.

---

[59] TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 141-142.
[60] TILLICH, 2014, p. 142.
[61] TILLICH, 2014, p. 766.
[62] RODRIGUES, 2009, p. 64.
[63] TILLICH, 2014, p. 130.

Atualmente, a própria ideia de tempo linear tem sido alvo de contestações pelo pensamento teológico. Moltmann enfatiza a ideia de *eternidade* do tempo e suas implicações no presente:

> Na *história* de Deus, os tempos e os acontecimentos do tempo são determinados por aquilo que respectivamente acontece a partir de Deus. Tudo o que acontece a partir de Deus, tem aquela direção que desde o princípio da criação aponta para o Reino eterno. Pois Deus não criou o mundo para a transitoriedade e para a morte, mas para a sua glória e, portanto, para a *vida eterna* do mundo.[64]

A grande ruptura entre Tillich e Moltmann, em suas observações sobre a história, está no fato de Moltmann rejeitar a ideia de história universal e de progressão linear da história. Em Moltmann, o tempo orientado por "passado-presente-futuro" é substituído por uma relação inédita e radical do tempo histórico. Cada um desses elementos possui relações com os demais, formando uma "teia de experiência temporais".

O "presente-passado" não pode apenas ser representado como "pré-história" do presente, mas como dimensão com seu próprio passado e futuro.[65] Assim também é com o futuro: há um "futuro-presente" à medida que medos, expectativas e esperanças acerca do futuro já podem ser vislumbrados no "agora".[66] Existe, no entanto, além de todas essas relações de tempo e experiência, um futuro que não pode ser experimentado de modo algum. Este, para Moltmann, é o *futuro escatológico:* futuro do passado, futuro do presente e futuro do futuro. É nesse futuro escatológico que se encontra a origem e o sentido do tempo histórico, em todas as suas dimensões.[67]

Na realidade esse esforço de Moltmann, baseado em novas discussões acerca do tempo por teóricos da história contemporâneos, é na realidade uma reinterpretação do modelo temporal de Agostinho, que de modo sutil já abordara as inter-relações entre passado, presente e futuro: "Agostinho refletiu o tempo de tal forma que ele falava do passado presente (PassPres) como memória, do presente presente (PresPres) como visão (olhar) e do futuro presente (FutPres) como expectativa".[68] É preciso, portanto, um esforço de sincronização dos diversos tempos históricos para se elaborar uma espécie de "síntese plural" das dimensões e tradições históricas, negando a ideia imperialista de uma história universal orientada ideologicamente pelas potências dominadoras e opressoras do mundo. Eis outro motivo para a negação da história universal: quando se fala de "história do mundo", fala-se de um instrumento de dominação imperialista de "um povo, de uma cultura ou de uma religião, que procurava colocar o resto do mundo sob o seu ditado de tempo".[69]

Retomando a questão da historicidade da revelação nos relatos bíblicos, Moltmann rompe tanto com a tradição liberal quanto com a existencial/a-histórica. Para ele, a grande

[64] MOLTMANN, Jürgen. **Doutrina ecológica da criação**. Petrópolis: Vozes, 1993, p.187-188.
[65] MOLTMANN, 1993, p. 193.
[66] MOLTMANN, 1993, p. 193.
[67] MOLTMANN, 1993, p. 194.
[68] MOLTMANN, 1993, p. 193.
[69] MOLTMANN, 1993, p. 202.

falha de ambas está na antropocentricidade do conceito histórico utilizado para interpretar o passado em busca da verdade da revelação:

> A contenda moderna sobre a ressurreição é historicamente possível? Muitas vezes já se sublinhou que as experiências históricas, a partir das quais são formados os conceitos do que é histórico, têm nos tempos modernos um caráter antropocêntrico, pois hoje "história" é a história do ser humano [...]; assim, fica claro que obra de Deus é uma afirmação "historicamente impossível" e, por isso mesmo, historicamente sem sentido.[70]

Moltmann preocupa-se também em compreender a revelação histórica em sua relação com a polissemia de verdades históricas, compreendidas a partir das interpretações do passado. Como fica a noção da revelação de Deus em um fato, quando o mesmo é revelado sob novas condições, atores e interpretações? A noção de verdade da revelação é anulada com novas conclusões?

Judaísmo, Cristianismo e Islamismo são religiões *do tempo*. A ideia de peregrinação no mundo se baseia nas promessas passadas e sua projeção para um futuro. Para a tradição cristã, o tempo sustenta-se em um equilíbrio entre passado e futuro.[71] Essa concepção nada tem a ver com a linearidade do tempo da modernidade. Como já foi dito, para Moltmann o tempo reflete uma relação entre passado, presente e futuro e diversas dimensões, e não em uma sucessão progressiva desses períodos. Não se tem o tempo do retorno (cíclico) do helenismo, mas pode-se, por meio da *rememoração* e da *lembrança,* "presentificar" o passado e conferir-lhe vivacidade:

> Como a história ainda não foi finalizada, ela é narrada de tal modo que tem sua continuidade nos e com os ouvintes. O passado é lembrado porque o futuro nele oculto deverá despertar as esperanças da próxima geração. Portanto, o que se narra não é algo propriamente passado, cujo tempo ficou para trás, mas algo sucedido, que ainda tem o seu tempo adiante. A história das promissões divinas é contada adiante na forma de esperanças rememoradas do povo. Isso é a memória em que se pode viver e que, exatamente por isso, é necessária à vida. O meio da história narrada transforma-se, em seguida, em *Escritura*, que é lida e interpretada. Ao passo que o narrador da história traz esta à lembrança e, no mesmo fôlego, a interpreta para os seus ouvintes, a narrativa fixada por escrito requer a sua interpretação viva em cada nova situação e para cada nova audiência, para envolver também esta no futuro dessa história. Embora tenha sido registrada por escrito, a história não é fixada no seu passado.[72]

A memória, tanto no mundo bíblico quanto na história da igreja, é invocada a cada nova situação de crise e conflitos para tomar o passado tal como foi interpretado, reelaborando-o e revelando novas condições para sua atualização. Nesse momento, as verdades e interpretações construídas pelas tradições são retomadas e relidas sob uma ótica de esperança para o futuro: "A acoplagem das expectativas às experiências e lembranças

---

[70] MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**. São Paulo: Teológica e Loyola, 2005, p. 223.
[71] MOLTMANN, Jürgen. **Experiências da reflexão teológica: caminhos para a teologia cristã**. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 37.
[72] MOLTMANN, 2004, p. 38.

pertence necessariamente ao processo hermenêutico de tradição e inovação, no qual consiste a vida. [...] Na percepção do tempo histórico, as expectativas e lembranças se entrelaçam como 'espaço da experiência' e o 'horizonte de expectativa'".[73]

Tem-se exemplos práticos dessa transformação do passado e de suas interpretações na própria Bíblia. Renold J. Blank, em sua obra *Deus na História*, propõe um modelo interpretativo do passado como local da revelação de Deus semelhante ao seguido por Moltmann. Deus age no passado, mas a evidência desse fato não passa por critérios de historicidade.[74] Blank apresenta sua teologia da história baseada não na apreensão da revelação nos fatos passados, mas nas interpretações e releituras do fato, na construção do discurso sobre o passado.

Para Blank, Deus agiu nos acontecimentos históricos; estes, por sua vez, resultados da experiência humana na história, são interpretados à luz da fé. Essas interpretações estão condicionadas não apenas a uma leitura de fé, mas também a novas situações históricas que acabam por revelar "novas e diferentes imagens de Deus".[75]

Essa revelação histórica, que é acessada pelas fontes bíblicas, não é comprometida pela análise histórico-crítica dos textos sagrados. Segundo o autor, a cada nova conclusão alcançada a respeito das datações, autorias, acréscimos e intenções contidos no texto, além de não invalidar o conhecimento já existente sobre Deus, reforçam e abrem possibilidades novas de Deus se revelar nesses mesmos textos:

> Mesmo quando redações posteriores acrescentam elementos mágicos, quando o imaginário religioso juntou fatos e narrações mitológicos, a verdade básica permanece esta, e transparece e é reforçada em todas as redações: *Deus não realizou a sua revelação através de informações místicas, espirituais e mágicas. Ele escolheu como palco de seu falar os caminhos concretos dos eventos históricos.* Pessoas e grupos humanos fizeram experiências dentro da história. A interpretação destas experiências fê-las compreender que nelas Deus se deu a conhecer. Interpretações posteriores aprofundaram esta convicção e acrescentaram novas dimensões teológicas àquilo que tinha acontecido no passado histórico, ampliando, assim, o conhecimento de Deus.[76]

No pensamento de Blank, qualquer experiência histórica "torna-se" história da salvação, quando lida à luz da fé. Sua abordagem sobre as inter-relações entre presente e passado corrobora a ideia de Moltmann de que, através da memória, o passado se "presentifica" e mostra-se aberto ainda a novas ações de Deus projetadas no presente. Temos a chamada Obra Historiográfica Deuteronomista como exemplo claro dessa relação de reinterpretação da experiência histórica do passado como descoberta de novos aspectos de Deus no meio de Seu povo.

---

[73] MOLTMANN, Jürgen. **Ciência e sabedoria: um diálogo entre a ciência natural e a teologia**. São Paulo: Loyola, 2007, p.126.
[74] BLANK, Renold J. **Deus na história: centros temáticos da revelação**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 27.
[75] BLANK, 2005, p. 37.
[76] BLANK, 2005, p. 94-95.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões abordadas a respeito da conflituosa relação entre a teologia e o pensamento histórico certamente não se limitam às apresentadas no presente trabalho. Existem ainda outros debates acerca das relações entre história e teologia que podem ser aprofundados em reflexões futuras. O objetivo deste artigo foi o de apontar caminhos para a compreensão da relação entre esses dois campos, que podem certamente desdobrar-se no aprofundamento da discussão. Pode-se elencar vários aspectos que se descortinam a partir da relação entre revelação e história: suas consequências para a concepção escatológica da história, a reação dos fundamentalismos a respeito das abordagens modernas das teologias da história, entre vários outros. Tais problemas podem ser aprofundados no futuro, sempre seguindo o princípio de que, ao buscar responder questões pertinentes ao ser humano, a teologia deve, em seu esforço de fazer-se relevante, estabelecer um canal aberto de diálogo com outros campos do conhecimento, a fim de ouvir e buscar soluções aos problemas que lhes são apresentados.

A procura pela resolução de dilemas que, aparentemente, estão reservados ao ofício dos especialistas, é de importância a qualquer indivíduo que deseje ampliar sua percepção a respeito do agir de Deus no passado e do acesso que se pode ter desse testemunho valioso à fé. Aos historiadores, cabe a pergunta de como determinado fato se processou no passado e o que tal acontecimento representou às vidas que o testemunharam em seu tempo. Aos teólogos o esforço deve concentrar-se em entender nesse passado reconstituído formas de Deus falar àqueles a quem quer se revelar. Em cada novo ponto de vista sobre o passado, pode haver uma nova forma de Deus manifestar-se, e a cada descoberta, reconstituição ou reinterpretação desse passado, uma faceta dessa manifestação divina nos é revelada.

## REFERÊNCIAS

ACCORDINI, Giuseppe. **Wolfhart Pannenberg**. São Paulo: Loyola, 2006.

BALESTRO, Moisés. **Pós-modernidade**. In: BORTOLETTO FILHO, Fernando (Org.). **Dicionário brasileiro de teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.

BLANK, Renold J. **Deus na história**: centros temáticos da revelação. São Paulo: Paulinas, 2005.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Portugal: Europa-América, [s.d.].

CULLMANN, Oscar. **Cristo e o tempo**. São Paulo: Custom, 2003.

DOSSE, François. **A história**. Bauru: Edusc, 2003, p. 13-14.

DREHER, Martin N. **Bíblia**: suas leituras e interpretações na história do Cristianismo. São Leopoldo: Sinodal e Cebi, 2013.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Teologia e filosofia**. In: ALMEIDA, Edson F.; LONGUINI NETO, Luiz (Orgs.). **Teologia para quê?** Rio de Janeiro: Mauad X e Instituto Mysterium, 2007.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 2003.

MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**. São Paulo: Shedd, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. **Ciência e sabedoria**: um diálogo entre a ciência natural e a teologia. São Paulo: Loyola, 2007.

________. **Doutrina ecológica da criação**. Petrópolis: Vozes, 1993.

________. **Experiências da reflexão teológica**: caminhos para a teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

________. **Teologia da esperança**. São Paulo: Teológica e Loyola, 2005.

PANNENBERG, Wolfhart. **Fé e realidade**. São Paulo: Novo Século, 2004.

PATTARO, Germano. **A Concepção cristã do tempo**. In: RICOEUR, Paul (Org.). **As culturas e o tempo**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1975.

PUENTE, Fernando R. **O tempo**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

REIS, José Carlos. **História & teoria**: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

RODRIGUES, Adriani M. A Compreensão Histórica em Paul Tillich e no Pensamento pós-moderno: aproximações e limitações. **Revista eletrônica correlatio**. v. 8, n. 15, p. 43-55, jun. 2009.

SIEPIERSKI, Paulo D. **Fé cristã e filosofia da história no debate atual**. In: DREHER, Martin N. (Org.). **História da igreja em debate**. São Paulo: ASTE, 1994.

STEGEMANN, Wolfgang. **Jesus e seu tempo**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

TILLICH, Paul. **A era protestante**. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992.

________. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1999.

________. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014.